L'islam dans son miroir ou comment des journaux égyptiens voient l'islam en Afrique noire*

LES études sur l'islam en Afrique noire se signalent par un curieux paradoxe. Si, en effet, elles réservent généralement une assez belle part aux représentations que se font les musulmans africains du monde arabe (berceau de la Révélation coranique, source de la Connaissance, idéal de référence...), elles sont en revanche étrangement muettes en ce qui concerne la manière dont les musulmans arabes perçoivent la situation de l'*Umma* au sud du Sahara. On pourrait discuter longuement des causes de cette carence : méconnaissance de la langue arabe qui bloque l'accès des africanistes islamisants aux (rares) sources arabes sur le sujet ; marginalité plus ou moins relative de l'Afrique dans le champ islamique en tant qu'objet d'étude et, par voie de conséquence, dédain plus ou moins marqué de l'orientalisme classique à son égard ; responsabilité des intellectuels arabes eux-mêmes, totalement focalisés sur les problèmes de leur monde ; rôle occultant de l'islamologie médiatique, prioritairement intéressée par le spectaculaire — c'est-à-dire ce qui inquiète l'Occident : Khomeiny, Kadhafi, l'« intégrisme »... — parce qu'il « fait vendre » (1). On peut également faire remarquer qu'aujourd'hui il existe certes des institutions, étatiques ou non, et des publications islamiques à vocation mondiale. Mais il faut reconnaître que leur discours, à usage externe essentiellement, relève plus souvent de la langue de bois que de la démarche scientifique ou simplement informative. Quoi qu'il en soit, le résultat est que l'on connaît peu, sinon pas du tout, ce que représente l'islam en Afrique noire dans l'imaginaire politique arabo-

musulman. Dès lors, les lectures des rapports, étatiques ou « informels », entre les mondes arabe et africain sont fatalement incomplètes, voire, dans certains cas, déformées parce qu'on ne dispose pas de cet éclairage « de l'intérieur ».

Dans le cadre d'une réflexion sur l'Afrique et le monde arabe, il nous a donc paru intéressant de voir comment la presse égyptienne, aujourd'hui, voit l'islam en Afrique noire. La démarche est d'autant plus stimulante que l'Égypte a longtemps été le pivot des relations arabo-africaines, qu'elle aspire encore à jouer ce rôle et qu'elle jouit d'un prestige symbolique inégalé auprès des musulmans africains.

Mais, disons-le d'emblée, partis pour découvrir l'islam en Afrique noire, nous avons surtout rencontré le christianisme et l'Occident, du moins leur impact sur cette partie de *Dar al-islam* — car c'en est une du point de vue arabo-islamique — que constitue l'Afrique noire, impact tel qu'il est perçu par les médias égyptiens. La situation de l'*Umma* n'y est évoquée en effet qu'en relation avec l'« agression » évangélique. Mais cette rencontre, inattendue, n'en est que plus enrichissante — à notre sens — dans la mesure où elle permet de mettre en évidence ce qui relève généralement du non-dit dans le discours « officiel » de l'islam sur le christianisme. Mais ne nous y trompons pas, ce discours est également un discours de l'islam sur lui-même. En ce sens, il fournit un matériau assez original pour la compréhension des ressorts profonds du renouveau islamique, en Afrique noire et dans le monde arabe, en même temps qu'il éclaire certains aspects des politiques arabes au sud du Sahara.

Quelques précisions méthodologiques s'imposent avant d'entrer dans le vif du sujet. Pour commencer, soulignons que la recension de journaux et revues ayant servi de base à ce travail n'est pas exhaustive. De ce point de vue, la recherche fut tributaire de l'état des collections de périodiques disponibles à la bibliothèque du CEDEJ (Centre d'études et de documentation économiques et juridiques) du Caire où elle fut menée. Bien que remarquablement suivies en général, ces collections comportent inévitablement quelques lacunes. Ensuite, plutôt que de presse égyptienne, il faudrait parler de journaux égyptiens, même s'il y a quelques raisons de croire que l'analyse que nous en faisons puisse être étendue à l'ensemble

* L'idée de cet article est née fortuitement d'une mission au Centre d'études et de documentation économiques et juridiques (CEDEJ) du Caire, à l'invitation de son directeur, J.-C Vatin. Je saisis cette occasion pour le remercier ainsi que son équipe de leur accueil et de leur aide, en rappelant que les opinions émises dans ce texte n'engagent que moi.

(1) Comme on peut s'en convaincre en lisant l'ouvrage, fort utile au demeurant, de P. Balta (dossier présenté et établi par), *L'Islam dans le monde*, Paris, la Découverte/Le Monde, 1986, 379 p.

de la presse égyptienne. Enfin, notons que les titres consultés sont très divers du point de vue idéologique. Certains *(al-Da'wa, al-I'tissam, al-Nour)* reflètent les positions de courants islamistes radicaux, comme les Frères musulmans ; ils sont évoqués plus fréquemment que les autres car, c'est une indication intéressante en soi, ils consacrent le plus de place à l'islam en Afrique noire ; d'autres (*al-Azhar*, par exemple) expriment le point de vue de l'islam « officiel » ou encore, officieusement, celui du gouvernement égyptien *(October, Mayo, al-Ahram...)*. Ces distinctions ne sont pas vaines, comme on le verra, puisqu'elles débouchent sur des nuances significatives dans la nature du traitement de la « question islamique » en Afrique noire. Ce traitement révèle en fait la récurrence de plusieurs idées-forces. Par souci de clarté, nous les avons regroupées en cinq thèmes que nous présentons successivement.

L'islam, religion authentique de l'Afrique

Tous les articles analysés vont dans le même sens : l'islam est la vraie religion de l'Afrique ; elle est prédominante numériquement et socialement. Rituellement, chaque article débute par une citation de chiffres visant à accréditer cette idée, avec à l'appui, le cas échéant, une allusion au nombre de mosquées ou, mieux, le témoignage d'un imam africain certifiant la véracité des chiffres fournis. Quand cela est impossible, mention est alors faite de « rapports confidentiels » sans autre précision. Les chiffres évoqués sont dans la plupart des cas bien supérieurs à ceux donnés pour plausibles par les sources occidentales. Correspondant grossièrement à la réalité parfois (Sénégal, 95 % de musulmans), ils sont le plus souvent surévalués, voire totalement fantaisistes : on apprend ainsi qu'il y aurait en Gambie 9,5 millions de musulmans, qu'ils formeraient 13 % de la population en Ouganda, soit 4,5 millions d'individus sur un total de 11 millions, et 4 millions au Kenya, soit 35 % de la population. Il n'est pas rare d'ailleurs que les chiffres concernant un même pays varient du simple au triple d'une revue à une autre : ainsi, les musulmans au Zaïre sont tantôt 1 million (*al-Da'wa*, octobre 1977), tantôt 3 (*al-Nour*, 13 avril 1983). Mais peu importe au fond, l'important est de montrer sans ambiguïté, ainsi que le proclame *al-Da'wa* (août 1977), que l'Afrique est un « continent musulman ». D'ailleurs, l'accusation de manipulation des statistiques est purement et simplement retournée à l'occasion aux chrétiens coupables de minorer systématiquement les progrès de l'islam en Afrique noire (*al-Da'wa*, août 1977), particulièrement fulgurants parmi les « païens » (*October*, 27 mars 1983).

Dans ce contexte, la conversion de chefs d'État est saluée comme une véritable victoire. La nouvelle sert de titre : « Le Président de

la République de Gambie proclame sa conversion » (*al-Liwa' al-islami*, 31 mars 1983). La conversion de Bokassa est saluée comme « un événement marquant de l'histoire de l'Empire centrafricain » et l'on découvre que sa première prière à la mosquée a été retransmise dans la rue par des haut-parleurs « afin que la joie étreigne le peuple centrafricain » (*al-Da'wa*, août 1977). On regrette enfin que le général Eyadema ait abandonné l'islam (en fait, il n'a jamais été musulman [nda]), alors que sa famille y serait restée attachée, mais en soulignant que l'un des buts des musulmans togolais est de l'y ramener (*al-Nour*, 29 décembre 1982).

Parallèlement à l'exploitation des chiffres et du spectaculaire, se développe une tentative de réécriture de l'histoire de l'islamisation en Afrique. La plupart des articles sacrifient en introduction à cette obligation. La référence aux royaumes musulmans du passé (Kanem, Baguirmi, Ouaddaï, sultanat de Tipo-Tip, califat de Sokoto, Zanzibar, etc.). est une constante. L'âge d'or que l'Afrique précoloniale aurait connu grâce à l'islam est systématiquement opposé à son état actuel de sous-développement. Ainsi, les royaumes musulmans du passé sont toujours évoqués sous l'angle de leur puissance et de la domination que, souvent, ils exerçaient sur « les autres tribus » (*al-Nour*, 3 novembre 1982). Ceux du Zaïre sont par exemple décrits (*al-Nour*, 4 mars 1983) en des termes qui évoquent les splendeurs andalouses : palais, mosaïques, mosquées richement décorées, architecture, essor littéraire. Bref, c'est toute une imagerie d'Épinal qui est mise en forme. Le message est clair : pour que l'Afrique retrouve sa splendeur passée, il lui faut revenir à l'islam et à sa civilisation.

L'incitation est d'autant plus explicite que tout est mis en œuvre pour « re-découvrir » les racines arabes des musulmans africains. Le procédé est simple, qui consiste à se prévaloir d'« études » (lesquelles ? ce n'est jamais précisé) pour affirmer, par exemple, que la majorité de la population zaïroise est d'origine arabo-musulmane et que « sans le colonialisme, le Zaïre serait aujourd'hui l'une des nations musulmanes d'Afrique » (*al-Nour*, 4 mars 1983) ; ou encore que les tribus (ce terme n'a rien de péjoratif en arabe qui n'a pas de vocable pour désigner ce que nous appelons « ethnie ») « yoruba musulmanes » descendent des pharaons, car elles sont originaires de la Vallée du Nil et « surtout d'Égypte... », « ce que confirment leurs traditions orales ». D'ailleurs, n'a-t-on pas découvert à Ife des vestiges architecturaux d'inspiration pharaonique et la langue yoruba ne comporte-t-elle pas des « mots égyptiens » ? (*al-Nour*, 21 avril 1982). Il faut signaler ici que la référence à l'Égypte pharaonique ne doit pas faire illusion. Ce qui est visé, c'est la mise en séquence continue d'une histoire dont le point nodal est constitué par l'avènement de l'islam qui donne sens à l'ascendance égyptienne (c'est-à-dire arabe, c'est-à-dire musulmane) présumée des Yoruba.

Le décor islamique de l'Afrique noire brossé à grands traits, vient alors la conclusion en forme de point d'orgue : le redécoupage symbolique du continent en fonction de la pénétration musulmane. A la division conventionnelle nord du Sahara/sud du Sahara se substitue un nouveau découpage qui, sur la base du taux d'islamisation, élargit purement et simplement le monde arabe à l'ensemble du Sahel. Étant islamisés à plus de 75 %, le Mali, le Niger, le Sénégal, la Guinée Bissau, la Gambie, auxquels s'ajoute assez curieusement... la République islamique des Comores, sont d'office qualifiés d'« États arabes » (*al-Da'wa*, octobre 1977). Ici, l'équation islamisation égale arabisation fonctionne à merveille. Elle plante, en le simplifiant à outrance, le décor dans lequel vient s'inscrire la rivalité historique avec l'Occident, objet des deuxième et troisième thèmes.

L'islam contre le christianisme

C'est sans nuance aucune, en effet, que l'action missionnaire est assimilée au colonialisme européen, voire au sionisme (*al-Nour*, 3 novembre 1982). Elle n'en est que la « courroie de transmission ». Volontiers d'ailleurs, les « appareils missionnaires » sont opposés aux « hommes d'*al-da'wa* » (appel, prédication) (*al-Nour*, 29 décembre 1982). Mais, très significativement, les termes qui reviennent le plus souvent sont ceux de croisés et de croisades. Notons cependant que leur emploi est très courant dans les journaux islamistes, beaucoup plus rare sinon nul dans la presse azhariste et officieuse. Naturellement, on devine sans peine la lourde connotation symbolique d'agression, de viol, de conflit du terme croisade. Son emploi pour évoquer l'évangélisation en Afrique confirme que pour les islamistes au moins, celle-ci est indiscutablement une partie de *Dar al-islam* (la demeure de l'islam), agressée par *Dar al-harb* (la demeure de la guerre). La terminologie guerrière pour décrire l'activité des églises chrétiennes en est l'illustration. On parle volontiers des « objectifs (sous-entendu : suspects) du christianisme mondial en Afrique » (*al-Azhar*, juin-juillet 1986), plus explicitement du « complot missionnaire » (*al-Nour*, 13 avril 1983), ou encore des « tranchées » et des « citadelles » des missions (*al-Da'wa*, octobre 1977).

Une fois posé le caractère conflictuel des rapports christianisme/Afrique, se met en place la stratégie d'illégitimation de l'action missionnaire. Premier argument de choc : le christianisme est par nature raciste. A cet axiome inlassablement répété, s'ajoutent progressivement des exemples isolés érigés en généralités qui, assemblés, reconstituent une sorte de « carte de l'horreur » missionnaire. Ainsi, une allusion directe à la ségrégation raciale en Afrique du Sud permet d'extrapoler et d'affirmer implicitement que, partout

en Afrique, « les Noirs chrétiens prient dans des églises séparées, car les chrétiens blancs européens leur refusent l'accès de leurs églises » (*al-Da'wa*, février 1979). A l'inverse, l'islam ne fut jamais, lui, « la religion du colonisateur, de même qu'il ne fut pas celle de l'homme blanc raciste »... (*al-Azhar*, juin-juillet 1986). Mais une fois affirmée la supériorité manifeste de l'islam sur le christianisme, comment expliquer les succès de l'action missionnaire, dans l'éducation et la santé notamment ?

En effet, face à cette situation, on perçoit une certaine impuissance. Impossible de ne pas admettre que les missions ont quelques longueurs d'avance en ces domaines. Mais la parade est vite trouvée : si les missionnaires réussissent, c'est par la duplicité et la ruse *(taghrir)* : ils obligent les enfants musulmans à apprendre le catéchisme s'ils veulent accéder à l'école primaire et l'élève qui veut poursuivre ses études ne peut le faire qu'à la condition de se convertir au christianisme (*al-Nour*, 13 avril 1983) ; ils attirent les jeunes parce qu'ils « organisent des loisirs et distribuent de l'argent » ; ils induisent les musulmans en erreur en affirmant que « le Prophète a été envoyé par le Christ » ; ils terrorisent les enfants en leur disant que « le diable est noir comme les musulmans »... (*al-Nour*, 29 décembre 1982). De plus — autre argument choc — les missionnaires se rendent coupables d'actes immoraux sur leurs élèves. Ils sont responsables de la dégradation des mœurs en Afrique... à telle enseigne que les émeutes de Maïtatsine (Kano, 1980) sont imputables à l'indignation suscitée chez les fidèles par la licence de leurs mœurs contraires à la morale islamique (*al-Nour*, 21 avril 1982). Pour être grossier, le trait se veut néanmoins véridique : en effet, si le véritable souci des missionnaires était de diffuser le message du Christ, « ils seraient restés chez eux, en Europe, où règnent le scientisme et l'athéisme *(ilhad)* » (*al-Da'wa*, février 1979).

Pas plus que l'œuvre éducative, l'action sanitaire des missionnaires n'est exempte de reproches. D'ailleurs, les médecins sont fréquemment de faux médecins qui, sous couvert de soins, travaillent en fait à convertir. Livingstone lui-même n'en a-t-il pas donné l'exemple ? (*al-Da'wa*, février 1979). Et, comme souvent, l'histoire est interrogée à la recherche d'arguments permettant d'illégitimer l'action européenne dans le domaine de la santé. Ainsi, on apprend qu'au XIX[e] siècle, les Européens n'ont rien fait pour protéger les Africains contre les grandes maladies endémiques comme la variole (*al-Da'wa*, février 1979). Mais on scrute également le présent : les Européens refusent de former les Africains aux techniques médicales, car ils veulent en garder la maîtrise ; leurs privilèges par rapport à la situation des populations africaines sont exorbitants (groupes électrogènes, voitures de fonctions, etc.) ; l'emplacement des dispensaires est choisi non en fonction des besoins des gens, mais en fonction des possessions foncières des communautés ecclésiastiques

(*al-Da'wa*, février 1979). Et on nous certifie, *in fine*, que les missions pratiquent la discrimination entre les riches et les pauvres (*al-Da'wa*, février 1979) et que dans « les hôpitaux de la christianisation », les musulmans sont traités « de façon inhumaine » (*al-Nour*, 3 novembre 1982).

Dans cet ordre d'idée (opposer l'humanisme de l'islam à la barbarie du christianisme), il faut réfuter en priorité l'accusation d'esclavagisme portée contre l'islam ; celle-ci est alors purement est simplement considérée comme une arme. Elle est purement et simplement une arme de l'impérialisme destinée à discréditer l'islam en Afrique (*al-Da'wa*, août 1977). En conséquence, l'unique position concevable est celle du déni formel : « Les Arabes n'ont participé ni de près ni de loin aux razzias d'esclaves noirs... ils se contentaient de les acheter aux trafiquants européens ou africains » (*al-Azhar*, juin-juillet 1986). Et pour justifier cette pratique malgré tout condamnable, il est aussitôt précisé que « les Arabes traitaient les esclaves selon les prescriptions de l'islam » et que « certains de ces esclaves devinrent juristes, savants ou juges... » (*al-Azhar*, juin-juillet 1986).

Avec la conclusion de ces deux procès (procès en illégitimation du christianisme, procès en réhabilitation de l'islam), se précise l'alternative, déjà évoquée, offerte à l'Afrique : l'islam ou la barbarie (2).

L'islam, idéologie de la libération

Pour accréditer cette affirmation, l'histoire ancienne et contemporaine de l'Afrique est découpée en séquences illustrant la résistance de l'islam à la pénétration coloniale puis à l'impérialisme. Ainsi ré-interprétée, l'histoire de l'Afrique se réduit à une multiséculaire opposition violente entre l'islam et l'Occident, évacuant toute autre forme de conflit, tout autre acteur. Si l'on doute de la pertinence de l'identification de l'ensemble de l'Afrique avec l'*Umma*, il faut alors se rappeler que « c'est le colonisateur qui a divisé l'Afrique en Afrique du Nord (arabe) et Afrique subsaharienne » (*al-Azhar*, juin-juillet 1986), aidé en cela par « les orientalistes » ; et fait plus grave encore, les intellectuels arabes ont intériorisé ce partage (*ibid.*). Et si l'opposition entre l'islam et l'Occident s'est surtout focalisée en Afrique du Nord (le terme Maghreb n'est pratiquement jamais employé), c'est parce que « c'est elle qui portait le plus haut l'étendard de la *shari'a*, de la civilisation et de la langue arabe » avec lesquelles le colonisateur « voulait en finir » (*al-*

(2) Expression empruntée à B. Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte (Armillaire), 1984, p. 172.

Da'wa, août 1977). C'est donc l'agression — et elle seulement — qui explique l'état de « pauvreté » (*ibid.*) dans lequel se trouvent les musulmans, ainsi que leur subordination politique à des pouvoirs infidèles : « Ils sont exclus du pouvoir et de toute fonction dirigeante » (*ibid.*) ; au Malawi, la fonction publique ne compte que « 1 % de musulmans » (*al-Nour*, 3 novembre 1982).

Une séquence illustre à la perfection le procédé : celle de la conquête du Tchad par les Français. Analysons-la en détail (*al-Da'wa*, août 1978). Le titre résume la teneur générale de l'article : « Tchad : l'impérialisme français livre le pays aux païens et aux croisés ». Classiquement, la narration débute par un historique destiné à prouver l'ancienneté de la présence islamique au Tchad ainsi que son âge d'or avec les royaumes de Kanem, Baguirmi et Ouaddaï. Conclusion : les musulmans sont les « occupants légitimes » du pays ; face à leur masse (80 % de la population), les païens ne constituent qu'une « infime minorité » dans le Sud. Du coup, la prédominance politique des sudistes pendant et après la colonisation apparaît d'autant plus inacceptable. Cette prédominance, ils ne la doivent qu'à la politique antimusulmane des Français, démontée grâce à quelques rappels précis dans lesquels le faux le dispute parfois au vrai : massacre en 1916 de 400 imams réunis par le colonisateur à Kabkab sous prétexte de débattre avec eux de l'avenir du pays ; destruction de villes et de villages musulmans ; condamnation à mort de tout porteur du chapelet et interdiction d'apprendre le Coran. Fort logiquement donc, à l'indépendance, la France se retire en confiant le pouvoir à la « minorité païenne ». Peu importe la conformité de la narration avec la vérité historique ; ce qui est intéressant, c'est sa logique interne rigoureuse. Son manichéisme absolu prépare la voie à une lecture actuelle du conflit tchadien : celui-ci oppose tout simplement une immense majorité musulmane — on parle d'ailleurs de révolution « islamique », le Frolinat n'est jamais mentionné (*al-Da'wa*, octobre 1977) — à une minorité païenne. Par voie de conséquence, l'entrée en guerre des musulmans, dans ce contexte, se justifie pleinement.

Cet état de guerre est d'ailleurs imposé aux musulmans par leurs ennemis, partout en Afrique. Les exemples abondent : le coup d'État de 1966 au Nigeria est attribué à l'impérialisme occidental et à Israël car Ahmadu Bello (Premier ministre du Nord) refusait de reconnaître l'État hébreu (*al-I'tissam*, février 1978) ; les Européens sont accusés de favoriser la partition de l'*Umma* en soutenant les mouvements « sécessionnistes » au Biafra, au Katanga et au Sud-Soudan ; la conversion de Bokassa à l'islam est exaltée comme une éclatante manifestation de résistance à la France et aux États-Unis (*al-Da'wa*, août 1977).

Contre l'Ouest, l'islam, mais également contre l'Est. L'Union soviétique et le communisme, ce n'est pas une surprise, ne sont

guère épargnés. Là aussi, abondance d'exemples, du plausible au plus surprenant : le coup d'État de 1981 en Gambie est, selon le ministre gambien de la Santé et des Affaires sociales, « imputable aux communistes » (*al-Nour*, 6 octobre 1982) : au Tchad, c'est main dans la main avec la France et Israël que l'URSS soutient le gouvernement de N'Djaména contre les « révolutionnaires musulmans » et lui « livre du matériel de torture » (*al-Da'wa*, août 1978).

Bien entendu, pas de grâce non plus pour la gauche africaine et les régimes marxistes. La première est, sans autre forme de procès, accusée d'être « au service des croisés et de l'impérialisme » (*al-Da'wa*, octobre 1977). Quant aux seconds, ils sont l'incarnation même du mal. Leur archétype, c'est le régime éthiopien, car coupable de mener une guerre d'extermination contre l'Érythrée « musulmane » (*ibid.*). Du reste Haïlé Selassié et Mengistu, c'est du pareil au même, puisque le second est le « nouveau bourreau » de l'Érythrée (sous-entendu : Haïlé Sélassié l'était lui aussi) et que, comme l'empereur déchu, il est soutenu dans sa guerre contre les « musulmans afars » à la fois par Moscou, Washington et Tel-Aviv (*ibid.*).

A travers cette lecture du jeu des grandes puissances en Afrique, c'est, on s'en rend compte, la vision islamique du monde qui transparaît : ni l'Ouest ni l'Est ou, si l'on préfère, ni le capitalisme ni le communisme. L'islam seulement donc, mais dans le cadre d'un ordre diplomatique et stratégique centré sur l'Égypte.

L'islam, c'est al-Azhar ; al-Azhar, c'est l'Égypte

Dans cette prespective, al-Azhar constitue une formidable et multidimensionnelle ressource. Point n'est besoin d'insister sur ce que représente cette institution pour les musulmans du monde entier. Son nom étant associé à l'Égypte, point n'est besoin non plus de s'étonner du fait que son rayonnement soit symboliquement « dérivé » sur le pays qui l'abrite. En somme, l'État égyptien « s'annexe » le prestige d'al-Azhar et l'investit dans sa diplomatie. Cette démarche est évidente dans la presse officieuse, efficacement relayée sur ce terrain par celle d'al-Azhar dont il faut rappeler qu'elle exprime, par ses voix autorisées, le point de vue de l'islam « officiel ». Il faut enfin préciser qu'en 1983 a été célébré le millénaire d'al-Azhar et que cette occasion fut pour la presse et l'appareil étatique égyptien une véritable « mine d'or » journalistique et symbolique.

Il serait fastidieux sinon impossible de reproduire toutes les citations renvoyant à l'équation « islam égale al-Azhar égale l'Égypte ». Mais il ne peut y avoir aucune équivoque à ce sujet : « L'Égypte est toujours la source de la Connaissance et al-Azhar est la *qibla* des musulmans » ; l'Égypte est « le phare qui éclaire tout le monde

musulman » (*Mayo*, 4 février 1985) ; elle est « la religion et la civilisation... » par opposition aux nations occidentales qui, elles, « ne jouissent pas de ce privilège que Dieu nous a accordé » (*Risalat al-Azhar*, 11 février 1982). D'ailleurs, le mot « Égypte » n'est-il pas cité cinq fois dans le Coran ? (*ibid*).

Cette insistance sur le rôle de guide spirituel d'al-Azhar doit s'interpréter aussi — soulignons-le — à la lumière du contexte politique et diplomatique de la première moitié des années quatre-vingt. Les accords de Camp-David ne sont pas loin et l'Égypte est au ban du monde arabo-islamique. Dans ce contexte, la célébration d'al-Azhar acquiert une fonction précise : ré-insérer l'Égypte dans l'*Umma* par le biais de l'universalité d'al-Azhar en tant qu'institution. C'est *al-Ahram* (8 mars 1980) qui l'affirme sans ambiguïté à l'occasion de la conférence des ministres des *Awkaf* (biens de main-mortes) et des Affaires islamiques de la Mekke, dans un article significativement intitulé « le don *('ata')* de l'Égypte à l'islam ». Et le journaliste de rappeler fort à propos que la mesure d'exclusion prise à l'encontre de l'Égypte par les différentes instances panarabes et panislamiques n'a guère pesé lourd face au prestige, intact, que l'Égypte et al-Azhar ont conservé dans le cœur de tous les musulmans : « Il est certain que nul ne peut contester le don continu de l'Égypte au monde musulman (...), son grand rôle dans la diffusion de l'islam ainsi que sa mission civilisatrice universelle (...) » qu'incarne al-Azhar (*al-Ahram*, 8 mars 1980). Et la célébration officielle du millénaire d'al-Azhar sera l'occasion d'amplifier ce mouvement de re-légitimation : « Je souhaite que la nation islamique reconnaisse à al-Azhar sa place (...). » « Je souhaite que notre nation (il s'agit ici de l'Égypte [nda]) prenne conscience que préserver al-Azhar signifie pour elle préserver la nation islamique ; cela signifie également garantir à notre nation (l'Égypte [nda]) un rôle dirigeant dans le monde islamique » *al-Liwa' al-Islami*, 17 mars 1983) (3). Et aussi : « J'émets le vœu qu'aucune action législative ne soit entreprise au sein du monde islamique sans qu'elle n'ait été au préalable présentée à l'Académie des études islamiques de façon à voir jusqu'à quel degré elle s'accorde avec la Révélation divine » (*al-Liwa' al-Islami*, 17 mars 1983) (4).

Cela fait, reste alors à démontrer que l'Égypte (et al-Azhar) n'a rien perdu de son influence en dépit de sa marginalisation diplomatique. Pour ce faire, on sollicite le point de vue de musulmans du monde entier. Des imams africains et asiatiques, présents au Centre international de perfectionnement des imams du Caire, témoignent qu'en ce domaine l'Égypte est à l'avant-garde (*Mayo*, 4 février

(3) Propos de M. al-Husayni Abou Farha, doyen de la faculté de Prédication *(Da'wa)* du Caire.

(4) Propos d'Abd al-Fattah al-Housayni al-Chaykh, doyen de la Faculté de Législation et de Droit du Caire.

1985) ; et le chef d'État des îles Maldives, en visite dans la capitale égyptienne, reconnaît sans ambages que l'histoire d'al-Azhar est celle de « l'*Umma* dans son ensemble » (*October*, 27 mars 1983). Aussi, c'est très logiquement que l'Égypte-al-Azhar est érigée en flambeau de la lutte contre l'oppression :

> « *D'al-Azhar s'élançaient les marches populaires qui affrontaient les balles et les bombes des oppresseurs* » (October, 27 mars 1983) ; ... *et même dans les pays pauvres d'Afrique et d'Asie soumis depuis longtemps aux menées de l'impérialisme et de l'évangélisation, les peuples résistent avec pour guides ceux qui enseignent à al-Azhar et qui ont accordé des diplômes aux véritables guides des peuples et aux vrais détenteurs du message* » (al-Cha'b, 8 mars 1983).

La boucle est ainsi bouclée, pourrait-on dire : al-Azhar/l'Égypte, l'Égypte/al-Azhar, c'est l'islam, l'arabité et l'universalité à la fois ; son message est par conséquent celui du « vrai *tawhid* (unicité de Dieu) et de la vraie adoration... c'est la vraie *da'wa* pour la purification de l'héritage islamique » (*October*, 27 mars 1983). Mais comment ?

L'islam en Afrique, mode d'emploi

Pour les journaux analysés, purifier l'héritage islamique passe par une action soutenue en quatre domaines : l'enseignement de la langue arabe, l'application de la *shari'a*, la lutte contre les déviations confériques et l'éducation de la femme.

L'impérieuse nécessité de la promotion de l'arabe — langue du Coran — est une constante dans la plupart des articles retenus. Elle est d'autant plus légitime que, historiquement, c'est le colonisateur qui, par la contrainte, s'est opposé à l'enseignement de l'arabe (*al-Da'wa*, août 1977), et que seul l'arabe est jugé apte à répondre aux défis de l'analphabétisme en Afrique noire. Pourquoi ? Parce que les musulmans ont été — et sont — exclus de l'accès aux établissements d'enseignement missionnaires (*al-Nour*, 3 novembre 1982). Mais également parce que l'arabe — donc l'islam — est gravement menacé par les politiques de promotion des langues africaines, élaborées dans ce but par les Européens (*al-Azhar*, juin-juillet 1986). Certes, parce que la réalité est ce qu'elle est, il n'est guère possible de totalement occulter l'importance des « grandes » langues africaines : l'arabe est alors considéré comme l'une d'entre elles, mais on cite également le swahili, le haoussa et le mandingue... tout en précisant aussitôt qu'il s'agit là des langues parlées par les musulmans ; elles sont donc, assez curieusement, taxées de « langues de la Tradition » (*al-Da'wa*, octobre 1977). Dès lors, sont

dénoncées les politiques de transcription de ces langues en caractères latins, comme dans le cas du haoussa (*al-Da'wa*, août 1977). Infiniment plus sévère est le procès des langues européennes et des efforts de développement des langues africaines non véhiculaires. *Al-Da'wa* (*ibid.*), citant un article paru « dans une revue européenne » (sans autre précision), y voit une volonté d'imposer comme langues nationales des langues qui ne sont pas parlées par les musulmans africains avec, il faut le souligner, la complicité active de l'UNESCO. Dans ce contexte, la défense et l'illustration de la langue arabe sont érigées en priorités absolues. Elles sont aussi l'occasion de fustiger la léthargie voire l'indifférence des « nations islamiques » (et non arabes [nda]), coupables de ne pas aider, comme elles le devraient, les musulmans africains à défendre leur langue et leur civilisation : « Où sont vos efforts pour étendre la *da'wa* islamique ? Pourquoi restez-vous silencieuses ? » (*al-Nour*, 4 mars 1983).

Comme l'enseignement de l'arabe, la *shari'a* est une question centrale. C'est elle qui fonde la supériorité morale des musulmans et leur différence. Leur lutte contre le colonisateur et le christianisme est invariablement associée à celle de la préservation de la loi divine, comme signe distinctif de l'identité et de l'autonomie de l'*Umma*. Le thème est récurrent dans tous les articles dépouillés, ou presque, mais, fait curieux, il fait rarement l'objet d'un développement spécifique, comme si la chose « allait de soi ». Il faut cependant noter un appel permanent à l'application de la vraie *shari'a* dont les fondements auraient été déformés par des emprunts à la « coutume » avec les vifs encouragements des missions chrétiennes.

Une importance particulière est cependant accordée à ce problème dès lors qu'il se pose en des termes ouvertement politiques. C'est notamment le cas avec les débats sur la *shari'a* au Nigeria ; et l'occasion de rappeler que son domaine théorique d'application ne se réduit pas au statut personnel. Plus encore, la *shari'a* ne régit pas uniquement l'*Umma* ; elle est bonne pour tout le monde, car elle offre une solution à l'ensemble des problèmes qui se posent aux sociétés humaines (*al-I'tissam*, février 1978). Rien d'étonnant par conséquent à ce que le débat nigérian soit suivi avec une particulière attention, puisque son issue conditionne la prise de conscience générale par les musulmans africains de ce problème : la nécessité d'ériger la *shari'a* en fondement de la Cité idéale (*ibid.*).

Mais pour ce faire, il convient de revenir aux vrais enseignements du Coran. Et d'abord en purifiant l'islam de tout ce qui lui est étranger, c'est-à-dire, en priorité, certaines déviations confrériques. Mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, la critique des confréries reste très mesurée. Nulle part, nous n'en avons trouvé de condamnation globale et définitive. Au contraire, leur rôle dans l'islamisation de l'Afrique est volontiers reconnu, y compris

par les plus hautes autorités spirituelles comme le Shaykh d'al-Azhar (*al-Goumhouriya*, 5 avril 1985) mais ceci est assorti de plusieurs conditions : il faut d'abord « dépoussiérer » (*ibid*) leur enseignement, (but d'un séminaire organisé pour ce faire à al-Azhar en 1985) en en expurgeant les « fausses vérités » ; il faut également distinguer soigneusement les vraies confréries des fausses, dont les rituels « sont influencés par des croyances nègres et païennes » (*al-Nour*, 3 novembre 1982). Parmi celles-ci figurent la Shaziriyya et, plus surprenant, la Qadiriyya ; il faut enfin combattre sans compromis ni compromissions les pseudo-confréries coupables d'associationnisme (*shirk*) comme le bahaïsme (mais est-ce une confrérie ? [nda]) ou la Qadyaniyya accusées de comploter contre l'islam, avec les missions chrétiennes et le communisme international (*al-nour*, 6 octobre 1982).

Réformer l'enseignement des confréries pour l'arracher aux *shouyoukh* (pluriel de *shaykh*) qui profitent de la crédulité des croyants (« les musulmans jeûnent... pour donner à manger au *shaykh* et à sa famille... ») (*al-Nour*, 3 novembre 1982), mais aussi éduquer la femme musulmane selon les préceptes de l'islam. De ce point de vue, la défense de la polygamie est une préoccupation permanente dans la mesure où la monogamie est une arme des « appareils missionnaires » destinée à priver les musulmans en Afrique de cette « caractéristique islamique » ; la polygamie n'est-elle pas « une des raisons de conversion à l'islam... mais surtout un moyen essentiel de croissance du nombre des musulmans ? » (*al-Azhar*, juin-juillet 1986). Mais il est également impératif de donner à la jeune musulmane une bonne éducation pour la dissuader de fréquenter les établissements d'enseignement missionnaires (premier pas vers sa conversion au christianisme), comme il est nécessaire de lutter avec vigueur contre les mariages de musulmanes avec des non-musulmans. Il faut enfin revenir aux prescriptions coraniques concernant le mariage et la répudiation, et mener une action vigoureuse contre les rituels « païens » en matière de choix de l'époux. Bref, mettre partout le statut de la femme en conformité avec la *shari'a*.

Tous les chemins (ra) mènent au Caire

Cherchant l'Afrique, écrivions-nous dans l'introduction, c'est l'Occident que nous avons trouvé ; mais c'est vers l'Égypte que nous ramène cette rapide incursion dans la presse égyptienne. En effet, les articles analysés ne sauraient être considérés indépendamment du contexte dans lequel ils ont pris naissance. De ce point de vue

— c'est la surprise que réserve cette étude — et malgré l'évidente différence de sensibilité entre journaux islamistes et officieux, tous ces articles trahissent, à des degrés divers, une vision ethno-centrée de l'islam même si, c'est tout aussi évident, les préoccupations de la presse islamiste se veulent plus doctrinales que celles de la presse officieuse, très « égypto-égyptiennes ».

« L'ennemi est dans la place » (5)

Dans la première, ce qui prédomine c'est, on l'a vu, le thème du rapport conflictuel de l'islam au christianisme et à l'Occident de manière générale. Dans le même registre, il y aurait, soulignons-le, beaucoup à dire aussi sur la façon pour le moins caricaturale dont l'Occident, pour sa part, voit aujourd'hui l'islam. Quoi qu'il en soit, la vision islamiste du monde, confirmée par l'analyse de contenu à laquelle nous nous sommes livrés, est simple : d'un côté l'islam, de l'autre la *jahiliya* (les temps anté-islamiques, soit la barbarie). Entre ces deux mondes, point de paix ; la chrétienté est « le pays de guerre par excellence » et la lutte contre elle, « le prototype du *djihad* » (6). La guerre sainte est donc l'unique conduite concevable « pour apporter au monde entier le sceau de la prophétie et réaliser l'État islamique mondial » car telle est la « mission historique » de l'*Umma* (7). Sans ambiguité aucune, c'est cette problématique du *djihad* en tant qu'obligation religieuse et légale qui transparaît dans les titres islamistes analysés.

Mais on peut se demander à qui s'adresse réellement ce discours. Aux Africains musulmans ? Il est légitimement permis d'en douter. En effet, on peut, sans risque d'erreur, estimer que peu d'entre eux — une infime minorité — ont accès à ces publications. Alors, partant du principe que ce discours a malgré tout une fonctionnalité certaine, on est en droit d'imaginer que les destinataires n'en sont pas les Africains, mais les Égyptiens, lecteurs de cette presse, et qu'il réfère implicitement à une situation *faisant sens* pour eux, celle de l'Égypte aujourd'hui. En s'attachant, à travers l'exemple africain, à prévenir des dangers qui guettent l'islam et les musulmans, c'est en fait au « mal égyptien », qui menace tout le monde islamique contemporain, que pensent nos journaux islamistes. Ce mal, c'est la prédominance de gouvernements pervers et l'emprise extérieure sur le *Dar al-islam* : l'Occident, le colonialisme ou l'impé-

(5) Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha'iba* (L'Impératif occulté), cité par G. Kepel, « L'Égypte aujourd'hui : mouvement islamiste et tradition savante », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 39 (4), juillet-août 1984, p. 675.

(6) B. Lewis, *op. cit.*, p. 60.

(7) B. Étienne, « Contre le droit international », in *L'Islam dans les relations internationales*, Actes du V[e] colloque franco-pakistanais, Paris, 14-15 mai 1984 ; Aix-en-Provence, Édisud, 1986, p. 104.

rialisme, les « croisés », bref, ce « principe du mal » (8) avec lequel les dirigeants musulmans pervers (Sadate mais aussi, sans doute, son successeur) ont pactisé en signant la paix avec l'État d'Israël. En somme, la barbarie n'est pas qu'aux portes de la Cité musulmane ; elle est aussi dans ses murs. Et pour la combattre *extra-muros*, il faut d'abord lancer le *djihad* contre ceux-là qui, à l'intérieur, en font le lit. On est ici, par-delà l'Afrique noire, au cœur de la problématique de la légitimité en terre d'islam. L'Afrique n'est donc, en dernière analyse, qu'un prétexte pour attirer l'attention, par analogie, sur la grande misère de l'*Umma*.

L'Égypte est (toujours) un don du Nil

Encore plus égypto-centrée est la conception du monde des journaux officieux, y compris, quoiqu'à un degré moindre, ceux d'al-Azhar. Pour eux, l'islam est d'abord une ressource symbolique mise au service de l'État égyptien, tant en ce qui concerne sa politique intérieure que sa politique extérieure.

Au plan intérieur, c'est encore une fois à la lumière de la lutte de légitimité qui oppose l'*establishment* politico-religieux aux courants islamistes que doit s'interpréter le discours islamique de la presse officieuse. Celle-ci, en mettant l'accent sur le rôle central de l'Égypte dans la propagation de l'islam, porte le débat sur le terrain même de la contestation islamiste. A la légitimité que revendiquent les islamistes, elle oppose la légitimité historique de l'Égypte comme pôle de l'islam, et la légitimité fonctionnelle des docteurs d'al-Azhar en tant que dépositaires de l'authentique Tradition islamique.

Au plan extérieur, le discours islamique de la presse officieuse a deux fonctions complémentaires. La première s'analyse à la lumière du contexte politico-stratégique régional qui suit les accords de Camp-David. L'investissement symbolique opéré par la diplomatie égyptienne dans l'islam (et dont la presse officieuse se fait le relais) se veut une réponse directe à la marginalisation de l'Égypte dans les instances panarabes et panislamiques et une ouverture vers l'Afrique noire comme substitut à la solidarité arabe défaillante. Cette démarche transparaissant nettement dans notre analyse de contenu, nous n'y reviendrons pas. Mais celle-ci ne saurait être vraiment comprise si on ne la mettait pas en relation, pour finir, avec la politi-

(8) G. Kepel, *op. cit.* p. 674. Dans cet article, l'auteur démontre comment le manifeste (note 6) du groupe islamiste responsable de l'assassinat d'Anouar al-Sadate utilise les textes d'auteurs musulmans « médiévaux » pour « penser la société et l'État de l'Égypte contemporaine » (p. 667). La perception islamiste de l'islam en Afrique noire nous semble ressortir à la même démarche.

que égyptienne de sécurité nationale et le principe absolu de sauvegarde des sources du Nil dont elle est totalement tributaire. Témoigner de l'intérêt crucial de l'Égypte pour l'Afrique centrale et surtout orientale (siège des sources du Nil) est la seconde fonction de ce discours ; d'autant que l'existence du régime marxiste-léniniste de Mengistu en Éthiopie accroît la peur irraisonnée de voir un jour ces sources captées et détournées par un État hostile. Par la mise en évidence de la longue présence historique des musulmans en Afrique centrale et orientale, de leurs liens avec l'islam égyptien, voire, parfois, de leur (vraie ou fausse) ascendance pharaonique, c'est, directement, le renforcement de la légitimité du droit de regard égyptien sur les sources du Nil qui est recherché. L'enjeu primordial est la sécurité de l'Égypte par la défense du Haut-Nil — une idée « aussi vieille que les pyramides » (9) — et la recherche subséquente de l'unité de la Vallée du Nil — projet jadis caressé par l'administration coloniale britannique —, au besoin par-delà les solidarités religieuses.

Alors, à usage uniquement interne le discours sur l'islam en Afrique noire de la presse égytienne ? Pas tout à fait. En effet, il faut souligner que certains des thèmes développés notamment par les journaux islamistes sont aussi récurrents dans le discours islamique radical en Afrique noire. C'est le cas en particulier des thèmes de l'application de la *shari'a*, du retour à la Tradition, de la restauration de l'ordre moral. Au Sénégal et au Nigeria, les musulmans radicaux en ont fait leurs chevaux de bataille ; ailleurs, c'est encore autour de ces thèmes que s'articule le réveil de l'islam. Notons, enfin, que ce mouvement est fréquemment médiatisé par des arabisants, c'est-à-dire des intellectuels détenteurs d'un savoir qui s'énonce en arabe, aux références culturelles potentiellement antagoniques avec l'idéologie de l'État-nation dominante au sud du Sahara. Ce sont ces arabisants, nous semble-t-il, qui, de par leur formation, sont susceptibles de se montrer réceptifs au discours de l'islamisme radical. Là réside peut-être la possibilité d'une articulation du réveil islamique en Afrique noire sur la vague islamiste dans le monde arabe...

René Otayek
CNRS-Centre d'étude d'Afrique noire. Bordeaux

(9) Propos des historiens britanniques R. Robinson et J. Callagher, cités par A.-A Mazrui, « Black Africa and The Arabs », *Foreign Affairs*, 53, 4, juillet 1975, p. 726.

LISTE DES ARTICLES AYANT SERVI A L'ÉTUDE

Al-Da'wa, octobre 1977, pp. 20-21, « L'islam, religion de l'avenir en Afrique noire ».

Al-Da'wa, octobre 1977, pp. 48-49, « Notre *Umma* musulmane » (titre courant) :

— « Mengistu, le bourreau d'Éthiopie, lance une guerre d'extermination contre les musulmans afars » ;

— « L'Afrique a besoin de missionnaires ayant une saine connaissance de l'islam, l'appliquant selon les normes et bénéficiant de toute l'aide possible ».

Al-Da'wa, août 1977, pp. 46-47, « Notre *Umma* musulmane » (titre courant) :

— « Les musulmans du Nigeria refusent que l'application de la shari'a soit restreinte au statut personnel » ;

— « Les scandales des missionnaires dans l'Empire centrafricain ont conduit à leur expulsion du pays » ;

— « Les États-Unis, la France et la RFA suppriment leur aide à l'ECA après la conversion de Bokassa à l'islam ».

Al-Da'wa, août 1977, pp. 30-31, « L'agression linguistique contre l'Afrique musulmane ».

Al-Da'wa, août 1978, p. 43, « Tchad : l'impérialisme français livre le pays aux païens et aux croisés ».

Al-Da'wa, février 1979, pp. 38-39-40, « L'OMS : collaboration dangereuse avec les missions (chrétiennes) dans le monde islamique ».

Al-Liwa' al-islami, 19 août 1972, p. 18, « Une tendance de plus en plus forte à l'islamisation en Afrique : l'Égypte remplit un rôle remarquable dans le développement de l'islam sur le continent ».

Al-Liwa' al-islami, 23 octobre 1982, « Stages de perfectionnement pour les imams des mosquées d'Afrique ».

Al-Liwa' al-islami, 17 mars 1983, « Vœux pour al-Azhar ».

Al-Liwa' al-islami, 31 mars 1983, « La coopération avec les États musulmans pour l'application de la shari'a rencontre un assentiment de plus en plus grand ».

Al-Nour, 11 octobre 1981, « Les musulmans au Sierra Leone ».

Al-Nour, 21 avril 1982, « Le Nigeria, pays des 60 millions de musulmans ».

Al-Nour, 12 mai 1982, « L'islam et les musulmans en Ouganda ».

Al-Nour, 6 octobre 1982, « Les musulmans en Gambie ».

Al-Nour, 3 novembre 1982, « Les musulmans au Malawi ».

Al-Nour, 29 décembre 1982, « Les musulmans au Togo ».

Al-Nour, 12 janvier 1983, « Entretien avec le président du Conseil des ulama' d'Afrique du Sud ».

Al-Nour, 4 mars 1983, « Les musulmans au Zaïre ».

Al-Nour, 13 avril 1983, « Les musulmans au Kenya ».

Al-I'tissam, février 1978, pp. 12-13-14, « La victoire de la shari'a islamique dans la nouvelle Constitution du Nigeria ».
October, 335, 27 mars 1983, pp. 74-77, « Le président Moubarak à l'occasion du millénaire d'al-Azhar : le message de l'islam... un appel mondial ».
Al-Azhar, juin-juillet 1986, pp. 1536-1540, « Les objectifs du christianisme mondial en Afrique ».
Al-Goumhouriya, 5 avril 1985, « 41 imams d'Afrique présents au premier séminaire des prédicateurs à al-Azhar ».
Risalat al-Azhar, 11 février 1982, pp. 30-31, « L'Égypte : la religion et la civilisation ».
Al-Aham, 8 mai 1980, « Le don de l'Égypte à l'islam ».
Mayo, 4 février 1985, « A propos du Centre mondial de formation des imams ». Les étudiants l'affirment : « L'Égypte est toujours le phare et al-Azhar est la qibla de l'islam ».
Al-Cha'b, 8 mai 1983, « Enfin le millénaire ! ».

MONDES EN DEVELOPPEMENT Trimestriel Quarterly

Co-édition I.S.M.E.A.-G.O.R.D.E.S. Revue trimestrielle fondée en 1973 par François PERROUX

Economie Politique Sociologie Démographie Statistiques
Economy Policy Sociology Demography Statistics

Tome 15 Année 1987

N° 58-59

Directeurs : R. Gendarme, A. Philippart. Rédacteurs en chef : F. Denoël, B. Crousse

Aspects de la crise : Ethiopie-Irak-Iran-Pérou

Résumés
Abstracts
Resumen

Eshetu CHOLE — Constraints to industrial development in Ethiopia
Farhad NOMANI — Macroeconomic trends in the economic crisis of Iran
Jean-Claude DELAUNAY — Caractéristique de l'économie de guerre en Irak (1980-1985)
Kamran BEHNIA, Claude JEDLICKI, Jacques LEONARD, Carlos QUENAN — Efficacité de la gestion de la dette péruvienne : une rupture en juillet 1985 ?
Nathalie ROUX — Le rôle et les limites de l'analyse de système dans la compréhension des relations entre autonomie et internationalisation
Ernst UTRECHT — The social and cultural impact of the activities of transnational corporation in South-East Asia
D. GLASMAN — Le « social », facteur déterminant de la maîtrise technologique dans les P.V.D. Exemple des fonctions d'entretien et maintenance
Note de conjoncture
Notes de lecture
Livres reçus

ABONNEMENT/SUBSCRIPTIONS	F.F.	F.B.	U.S.$
Le Numéro/*Single copy*	600	4.000	100
- de 1973 à 1980 inclus *from 1973 to 1980 inclusive*	150	1.000	25
- à partir de 1981 from 1981	150	1.000	25

Direction, édition et gestion, pour toutes correspondances, abonnements et ventes
Edition and Management, for all correspondence, subscriptions and sales
A. PHILIPPART, G.O.R.D.E.S.
Groupe Opérationnel de Recherche, de Documentation et d'Etude sur la Science
Task Force of Research, Information and Study on Science
c/o Inst. de Sociologie - bur. 1105 - C.P. 124 - av. Jeanne 44 - B-1050 Bruxelles - Tél. (02) 6478994 ou (02) 6423444